Outra espécie de companhia: Intersubjetividade entre primatólogos e primatas

Guilherme Sá
UnB

> [...] Para o coração partilhar verdadeiramente o ser de outrem, tem de ser um coração encarnado, preparado para encontrar diretamente o coração encarnado de outrem. Eu encontrei o "outro" desse modo, não uma vez ou algumas vezes, mas repetidamente ao longo de anos passados na companhia de "pessoas" como você ou eu, embora neste caso, não humanas.
>
> (Smuts, 2002:129-30)

A primatologia talvez seja a mais humana dentre todas as chamadas ciências do comportamento. Esta proposição pode parecer inapropriada uma vez que antropólogos, sociólogos e psicólogos têm, por excelência, um objeto humano como manancial de suas pesquisas. No entanto, o que vemos na primatologia é algo que me parece diferente na medida em que a condição humana vivida pelos pesquisadores e pesquisadoras é constantemente colocada em questão. Ao contrário de tendências que se encontramem evidência nas ciências sociais, o que se percebe na primatologia é a necessidade de explicitar que por trás dos dados coletados existe um sujeito que produz seu conhecimento a partir de experiências vividas cotidianamente em relação com seus "objetos" de pesquisa.

Com um pouco de benevolência poderíamos dizer que a subjetividade e o trabalho de campo já foram tema de amplo espectro de artigos sobre a epistemologia da antropologia durante um tempoque se convencionou chamar de pós-modernismo. Porém, e sem diminuir a importância desta discussão, é possível dizer que, enquanto se discutia o estatuto de sujeitos e objetos entre grupos humanos, a primatologia debruçava-se (um tanto quanto inadvertidamente) sobre o dilema de experimentar sua intersubjetividade em um contexto radicalmente distinto: o das relações entre seres de espécies (e naturezas?) distintas – se este não caracterizasse um problema se lançássemos mão de nosso fundamento multicultural, uma vez que inúmeros grupos humanos constroem laços bastante concretos de socialidade com outros não humanos, e esta não é nenhuma novidade. No caso da primatologia, não podemos deixar de levar em conta de que se

trata de uma ciência pautada em rígidos protocolos de observação, averiguação e comprovação de dados. Em suma, trata-se de uma ciência moderna.

Após longos períodos de trabalho de campo, com imersão total na vida dos mais diversos grupos de primatas, os/as cientistas retornam, publicam artigos científicos em periódicos renomados e através deles – da experiência de campo e da produção científica – constroem carreiras muito bem-sucedidas. A controvérsia se inicia quando alguns desses pesquisadores decidem publicizar as assimetrias entre os processos de experiências subjetivas concernentes à pesquisa de campo e a objetivação de seu conhecimento em artigos científicos. Este tema vem à tona através da publicação de uma forma bastante peculiar de literatura que destaca as narrativas vividas durante o período em que estiveram em campo. Nessas narrativas podemos perceber a troca sempre presente de experiências entre humanos e não humanos ou, mais especificamente, é possível localizar tanto a participação dos primatas nas histórias de vida de seus primatólogos quanto a recíproca, primatólogos compondo as histórias de vida de seus primatas. É sobre este tipo de narrativa que tratarei a seguir.

Primeiro, é importante frisar o caráter fundamentalmente experiencial e particular deste tipo de história. São histórias vividas e contadas durante o trabalho de campo de primatólogos. Constituem uma espécie de discurso oficioso, ocultado na medida em que ainda se crê que sua veiculação possa comprometer a credibilidade científica pautada estritamente em valores objetivos. São sussurros que ecoam pelas florestas, mas que dificilmente adentram os nichos dos laboratórios.Não há espaço para subjetividades[1] nas publicações em periódicos científicos qualificados, nos quaisimperam gráficos, tabelas e números.

Todavia, estes códigos ocultam um mundo não purificado (Latour, 2000, 2001), cenário da maioria das narrativas intersubjetivas: o trabalho de campo. Relatos de experiências de campo são comuns entre os primatólogos que se dedicam a registrá-los como memórias em livro. Por isso, quando ultrapassam os limites das matas fechadas, essas histórias encontram respaldo somente em um *locus* onde a subjetividade é confundida com exotismo e, por vezes, com excentricidade: um gênero literário muitas vezes depreciado pelos próprios cientistas e ignorado pelos estudiosos da ciência que valorativamente o caracterizam como para-científico. Não é à toa que os próprios autores se resguardam das críticas através de justificativas que estrategicamente confundem seus relatos *experienciais* com narrativas *experimentais*. Experimentar assume, portanto, o duplo sentido de efetivamente se comprometer com seus objetos-sujeitos inumanos e desonerar-se de ser objeto de críticas desumanas. E assim começam a contar suas histórias.

> Quantitative data are essential for valid comparisons with other studies, and, in the forest, muriqui behavior is recorded according to a carefully developed protocol. But these data alone do not convey what the day-to-day experience of accompanying muriquis has been like, and many special events and interactions elude neat, numerically coded categories. This book includes these anecdotes because it is the stories about the monkeys and the progress of the research that provide an essential context for the scientific findings. I hope that these tales impart something of what following the muriquis has been like over the years, in a way that is accessible to anyone interested in primate behavior without compromising the integrity of the results(Strier, 1992:xvii-iii).

Complementares às descobertas científicas, as histórias anedóticas também informam, detalhando os "matizes do caráter", as "sinuosidades de seus motivos" e as "fases de suas deliberações" (Levi-Strauss,1989), enredando agentes humanos e não humanos em torno de suas experiências.

> My principal interests have been to understand the behavior and ecology of muriquis from a comparative perspective, and to collect basic data that will contribute to conservation efforts on their behalf. These two goals have persisted over the years, but a brief incident that occurred early on marked a turning point, when the research became more than a dispassionate study motivated solely by scientific questions (Strier, 1992:XV).

Tomando todo o cuidado contra possíveis más interpretações, Strier afirma seu compromisso com a atividade científica antes de render-se às motivações emergentes de um encontro intersubjetivo com os muriquis:

> It was December 16, 1983, six months into the 14 month time period allotted for my doctoral dissertation research. [...] I was sitting in the shade of nearby tree, looking forward to a few hours of calm after the difficult trek that the muriquis had led me on that morning. I could see most of the 23 muriquis in the group from my vantage point, and was systematically recording the spatial relationships between them at 15 minute intervals. The majority of the monkeys had already planted themselves securely along the tops of thick boughts and appeared to be asleep, but occasionally one of them would shift to another position, closer to one of its associates.
>
> A flash of movement caught my eye from the opposite direction, where an unfamiliar male was slowly approaching. As he came nearer, it was clear that he

was a male from Jaó, the other muriqui group in the forest. Encounters between the Jaó group and the Matão group, which I was focusing on, were becoming more frequent now that the myrtles along the ridge tops were producing fruit. I had seen this male shadowing the Matãomuriquis a few hours earlier, but he had kept far enough away to avoid provoking any reaction from them.

When the Jaó male entered the canopy above me, he suddenly stopped short and began a series of loud, frenzied alarm calls. He had apparently been startled by my presence and began to threaten me, breaking branches and dropping them all around me as he swung wildly about. Four if the resting females from the Matão group immediately rushed over. I knew that muriquis respond to the alarm calls of one another, so the arrival of these familiar females – Nancy, Mona, Didi, and Louise – did not surprise me. It was distressing, however, that they had responded to alarms from a strange male aimed at me because they were already very accustomed to my daily presence. Were the Matão females going to join the Jaó male's threats? I worried that this event was going to cause them to revert to the skittishness that had characterized their original behavior toward me. How long would it take before they began to accept me again?

The females hesitated before they reached the tree with the Jaó male. They huddled together, then looked at the male, then at me, and then back to the male, who never ceased his threats as he solicited the females' support. Seconds later, the females charged toward the male and began to threaten him! The Jaó male froze, as if he, too, had expected a very different reaction. The females lunged toward him, and he fled into an adjacent canopy with the females behind. They all disappeared down the slope, the male in front, the females behind. It was futile to try to follow them at such speeds, so I stayed put. The forest was filled with the swishing sound of branches as they bent and then rebounded form the muriquis' weight, and the long horse-like neighs and dog-like barks of the females in pursuit. A few minutes later, the females returned to the tree just above me; the Jaó male was nowhere in sight.

The females began to embrace one another, chuckling softly as they hung suspended by their tails, wrapping their long arms and legs around each other. Two of the females disengaged themselves form the others. Still suspended by their tails, they hung side by side holding hands and chuckling. Then they extended their arms toward me, in a gesture that among muriquis, is a way to offer a reassuring hug.

> It took all my scientific training and willpower to resist the temptation – and the clear invitation – to reach back. I had never touched the muriquis before, and I knew that I could not touch them now and still hope to remain the passive observer that was so essential to my ability to record their behavior for the remainder of the study. Furthermore, human and nonhuman primates can share many of the same diseases and parasites, and physical contact would increase the risk of transmitting something harmful to them.
>
> Soon all four of the females who had come to my defense returned to the rest of the group, where they were greeted by softer neighs as they settled back into their places along the branches. The entire interaction, form the moment the Jaó male approached until the females had returned to their sleeping sites, took less than 10 minutes. But it shaped all subsequent years of the research (Strier, 1992:XV-II).

Strier, segundo a experiência que viveu durante seus primeiros dias de trabalho de campo, descreve o momento em que percebe ter sido *aceita* pelo grupo não humano a que se dedicava estudar. O evento evidencia também a percepção dos macacos acerca de seu observador. Mas o que estaria efetivamente em jogo? A capacidade de categorizar dos muriquis, reconhecendo na primatóloga uma não ameaça?Ou, ainda,identificando uma agressão a ela dirigida por seus semelhantes?Ou, quem sabe, percebendo a situação de perigo em que se encontrava a primatóloga impotente? E, para os mais arrojados, poderiam os muriquis fêmeas ter se identificado e se solidarizado com a primatóloga mediante o ataque dos machos invasores?

As narrativas de primeiros contatos dão conta de um momento particularmente significativo de intersubjetividade. "Ser aceito pelo grupo" implica submeter-se a algumas nuances existentes nessa relação como, por exemplo, a supressão do desejo de interagir com o outro em função de um contexto científico específico, o sentimento de empatia pelo objeto-sujeito, ou ainda os riscos da representação cultural da própria ideia de natureza sobre a natureza do outro.

Algumas narrativas apresentam a intersubjetividade como um elemento presente nas assimetrias entre o que é possível ver durante o trabalho de campo e aquilo que se gostaria de narrar a respeito. Muitas vezes suscetíveis à moral, aos princípios e aos valores humanos, descrições realistas de eventos cruéis atormentam até mesmo os pesquisadores mais experientes, como fica explícito nos comentários abaixo:

> A violência intercomunitária e o canibalismo que ocorreram em Gombe, no entanto, eram registros inéditos, e esses acontecimentos mudaram para sempre minha visão da natureza dos chimpanzés. Durante muitos anos eu acreditei que os chimpanzés, ao mesmo tempo em que demonstravam semelhanças extraordinárias com os seres humanos, em vários sentidos, eram, no geral, bem mais "legais" do que nós. De repente, descobri que, sob certas circunstâncias, podiam ser igualmente brutais, que também tinham em sua natureza um lado obscuro. E isso doeu. É claro, eu sabia que os chimpanzés lutavam e se feriam de tempos em tempos. [...] Durante vários anos lutei para elaborar em meu íntimo esse novo conhecimento. Muitas vezes, quando eu acordava no meio da noite, quadros horríveis se desenrolavam espontaneamente em minha cabeça – Satan, com a mão em concha debaixo do maxilar de Sniff, para beber o sangue que brotava de um grande ferimento na cara dele; o velho Rudolf, normalmente tão gentil, pondo-se de pé para atirar uma pedra de dois quilos sobre o corpo prostrado de Godi; Jomeo arrancando um pedaço de pele da coxa de Dé; Figan atacando e esmurrando, repetidas vezes, o corpo trêmulo e ferido de Golliath, um de seus heróis de infância. E, possivelmente o pior de tudo, Passion banqueteando-se com a carne do bebê de Gilka, a boca toda borrada de sangue, feito um desses vampiros grotescos das lendas infantis. [...] Enquanto isso, ignorando por completo o tipo de preocupação que me causavam, os chimpanzés seguiam em frente com suas vidas (Goodall, 1991:121-2).

Todas estas questões presentes na narrativa encontram um denominador comum nas relações intersubjetivas entre pesquisadores e pesquisados. Todavia, por tratar-se de um cenário de produção científica inserida em um regime naturalista, há sempre uma contrapartida reflexiva a respeito da participação do sujeito humano. Logo, as formas de se pensar essa interação tendem a ser tratadas com a mesma objetividade que se supõe residir nos objetos. Tornar inteligível a mútua percepção, a participação, a intervenção e a experiência nessas relações, usualmente, significa culturalizá-las de uma forma em que a ação humana se encontra projetada sobre determinado objeto passivo. Aqui a antítese é renovada ao verificarmos que, mesmo dentro de um sistema naturalista, espera-se dos humanos uma ação impositiva de sua cultura monolítica sobre os não humanos. Agir com objetividade científica seria reconhecer a própria natureza cultural humana ao isolá-la a fim de preservar a natureza não humana a ser traduzida na produção científica. Os anos de treinamento científico evocados por Strier funcionam como um inibidor moderno das relações intersubjetivas, nas quaisnatureza e cultura estão em jogo, e não em posições antagônicas. Dá-se o mesmo

quando Shirley Strum e Bárbara Smuts falam sobre suas tensões ao lidarem com a premência da interação em campo com babuínos:

> A certains moments j´éprouve une intense lassitude physique et mentale, de la frustration, je souffre de déshydratation, d´insolation, mais jamais d´ennui. Le plus difficile est de rester fidèle à mon principe de non-interaction. Il me faut une volonté de fer pour ne pas communiquer avec mes sujets. Etre présent, c´est déjà communiquer d´ailleurs. J´occupe un espace physique dans leur univers, vraisemblablement un espace social aussi(Strum, 1990:86).

> Em cada caso, tive a sorte de ser aceita pelos animais como uma companhia inofensiva, vagamente interessante, que podia viajar com eles, digna de ser tocada por mãos e barbatanas [também teve experiência com golfinhos], embora eu evitasse, a maior parte do tempo, retribuir o toque (Smuts, 2002:130).

Smuts tornou-se uma grande defensora do conceito de intersubjetividade para mediar as relações entre humanos e não humanos. Sua experiência em campo foi fundamental para que sua atitude fosse respaldada em histórias como a que se segue.

> Nos primeiros dias do meu trabalho de campo, quando ainda estava preocupada em fazer as coisas direito, eu via essas sestas (dos babuínos) como valiosas oportunidades de recolher dados sobre quem descansava perto de quem. Mas depois comecei a me deitar com eles. Ainda mais tarde, às vezes me deitava sem eles, isto é, entre eles, mas quando ainda estavam ocupados comendo. Uma vez, adormeci cercada por cem babuínos mastigando e despertei uma hora depois, sozinha, a não ser por um macho adolescente que havia escolhido cochilar ao meu lado (provavelmente achando que, se eu estava dormindo de forma tão profunda, havia encontrado um bom local de descanso). Piscamos um para o outro à luz do sol do meio-dia e depois seguimos calmamente alguns quilômetros atrás do resto do bando, ele mostrando o caminho (Smuts, 2002:133).

A tensão presente em circunstâncias em que a objetividade científica não pode mediar o encontro entre primatólogo e primata é recorrente em diversos relatos. Todavia, sua intensidade varia de acordo com o (des)comprometimento assumido pelas partes envolvidas na relação. Esses eventos frequentemente ocorrem durante as experiências de primeiros contatos e no decorrer do processo

de habituação dos animais. Configurando verdadeiros ritos de passagem, a exposição ao risco de fuga da neutralidade leva o primatólogo a refletir sobre as condições reais de seu trabalho de campo.

Costuma-se pensar os casos de interação entre primatólogo e primata como um mero gesto de intervenção humana na vida dos não humanos. Mas como seria possível admitir que essas demandas partissem de objetos inertes? É sobre este tipo de requisição que Goodall trata ao narrar o drama de uma jovem chimpanzé e de seus acompanhantes humanos ao presenciar uma investida infanticida.[4]

> Ela havia se comportado da mesma forma valorosa quando Melissa tentara salvar a pequena Genie de Passion e Pom. Gremlin pulou repetidas vezes para cima das fêmeas assassinas, batendo nelas com os pequeninos punhos. Chegou até a correr para junto do pessoal de campo, em busca de ajuda. Parada ereta diante deles, olhou-os nos olhos, depois voltou-se para onde Melissa lutava pela vida do filhote, depois de novo para os homens. Eles entenderam que ela queria ajuda, e tiveram vontade de intervir; mas a luta fora muito rápida e furiosa. Sentindo-se inúteis, eles não fizeram nada. Gremlin então voltou correndo, sozinha, e atirou-se sobre as atacantes da mãe, no exato momento em que Pom conseguia arrancar o bebê de Melissa. E sua intervenção foi tão feroz que, só por um instante, Melissa até conseguiu recuperar o filhote – mas a pequena Genie lhe foi mais uma vez arrancada. Desta vez para sempre (Goodall, 1991:176).

Terminantemente desencorajados a estabelecer contatos diretos com os muriquis, existem exceções em que pesquisadores se sentem impelidos a interagir:situação vivida por primatólogos da EBC ao verificarem que uma pequena filhote muriqui chamada Princesa havia sido esquecida por sua mãe Priscila e se desgarrado do restante do grupo. Temerosos de que a filhote pudesse ser predada durante a noite, os primatólogos residentes na Estação resgataram-na,levando-a para o alojamento.[2] No entanto, a condição para o resgate seria devolvê-la à mãe no dia seguinte. Curiosamente, este tipo de evento, apesar de controverso para os protocolos de ação científica, costumam adquirir notável destaque na mídia.

> Cientistas resgatam cria de monocarvoeiro em Caratinga: "Princesinha" foi encontrada por Cláudio Nogueira no dia 11 de novembro. Tinha quatro meses e estava caída no chão, quase morta de frio, abandonada pela mãe e demais membros do grupo. Levada para o Laboratório, foi alimentada à base de

> maçã amassada e leite, recuperando, aos poucos, seus reflexos. O trabalho de devolução da macaquinha ao grupo original foi marcado por três tentativas frustradas. Princesa recusou a mãe, a princípio, até montar sobre seu colo e se enrolar de vez no galho de uma árvore.
>
> Essa operação emocionou os pesquisadores, pelo seu valor simbólico, já que foi a primeira vez que, na prática e de maneira direta, cientistas conseguem salvar um exemplar desta que é uma das espécies de primatas mais ameaçadas em todo o mundo: "É muito diferente a gente trabalhar, anos a fio, observando e ajudando a salvar os monos de longe, através de preservação do seu meio ambiente, e de repente, termos a oportunidade de um contato direto e afetivo como este." – enfatizou o biólogo Eduardo Ventura, diretor da Estação (*Estado de Minas*, 03/01/1993).

Ainda que não nos forneça uma forma de pensar sobre o mundo como um todo, como se propunha outrora nas teorias biológicas reducionistas, os primatas não humanos podem ser reveladores do grupo de pesquisadores que os estudam (Haraway,1989). Seja nomeando ou personificando os primatas, percebendo os seusgestos como se fossem os próprios, habituando-os e pacificando-os, e até envolvendo-se emocionalmente com eles, os primatólogos deixam rastros em seus relatos que dão conta de que essas relações nunca são unilaterais. A recíproca entre os dois sujeitos envolvidos fundamenta a sua aproximação. Isto significa dizer que nas narrativas intersubjetivas o foco não está nas projeções mútuas, mas essencialmente nas descrições das formas de perceber o encontro entre dois seres em mundos contínuos (Ingold, 1993). É por isso que ser aceito em um grupo de primatas implica antes, necessariamente, aceitar que esta seja uma proposição válida.

> Quand on étudie des animaux le problème du mensonge ne se pose pas, mais comment comprendre un être qui ne parle pas ? Voilà un autre problème. Nous oublions souvent que nous sommes nous-mêmes des animaux, que nous percevons le monde extérieur à l´aide de sens spécialisés, avec un cerveau qui est fait pour intégrer l´information de manière spécifique et que nous voyons le fonctionnement du monde à travers le prisme de nos émotions, qui influencent fortement notre concepcion de l´univers idéal. Parmi les premières interprétations du comportement animal, beaucoup sont inconsciemment anthropomorfiques. Elles projettent le comportement humain sur les animaux. Ce problème est particulièrement sensible dans les études sur les singes et

> les grands singes car notre parenté biologique avec un animal nous donne le désir de le décrire en termes humains. Il est plus difficile de deviner le comportement de chimpanzés ; et il est encore plus difficile de ne pas se fier à ses impressions quand on observe des primates supérieurs, justement parce qu'ils nous ressemblent énormément et que leurs émotions et leur langage sont beaucoup plus faciles à comprendre que ceux des autres animaux(Strum, 1990:141-2).

Aceitar as condições impostas ao trabalho científico pela relação entre humanos e não humanos não é tarefa simples para a maioria dos primatólogos. O risco de incorrer em interpretações antropomórficas acompanha o seu trabalho, como observa Strum. Entretanto, a forma como essa antropomorfização se dá pode ser determinante no encaminhamento da pesquisa de campo. O sentido de ver a humanidade como condição comum a humanos e primatas está presente, como veremos, em boa parte das narrativas intersubjetivas transcritas aqui. Aproximando-nos do conceito perspectivista na Amazônia indígena,onde"é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber"(Viveiros de Castro, 2002:360), podemos pensar um princípio de estabelecimento de "relações pessoais" entre humanos e não humanos.

> Na linguagem que estou desenvolvendo aqui, o relacionamento com outros seres enquanto pessoas nada tem a ver com o fato de eles possuírem ou não características humanas. Tem a ver, isto sim, com o reconhecimento de que eles são sujeitos sociais, como nós, cuja experiência idiossincrática e subjetiva de nós desempenha o mesmo papel em suas relações conosco que a nossa experiência subjetiva deles desempenha em nossas relações com eles. Se eles se relacionam conosco como indivíduos, e nós nos relacionamos com eles como indivíduos, é possível para nós ter uma relação pessoal. Se qualquer das duas partes deixa de levar em conta a subjetividade social da outra, tal relacionamento fica impossibilitado. [...] Em outras palavras, quando um ser humano se relaciona com um indivíduo não humano como sujeito anônimo, mais do que como um ser com sua própria subjetividade, é o humano, e não o outro animal, que renuncia à pessoalidade (Smuts, 2002:141-2).

Se "conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido" (Viveiros de Castro, 2002:358), não deveríamos estranhar se tal proposição fosse egressa do contexto em que escreveu Smuts. Não fosse a enorme distância que separa ambos os cenários em que foram formuladas, não surpreenderia dizer

que, para Smuts, assim como para milhares de ameríndios, dizer que os animais são gente é dizer que são pessoas capazes de intencionalidade consciente e de agência (Viveiros de Castro, 2002:372).

Autores como Smuts propõem uma nova síntese, diametralmente oposta àquela proposta por Wilson (1975; 1981), Dawkins (1979) e Morris (1967;1971;1990) notabilizada no pensamento sociobiológico, em que a interseção entre humanos e não humanos far-se-ia sob o signo da biologia, ou seja, da Natureza. Tampouco pode ser explicada na redução inversa, que localiza esse ponto de encontro em uma Cultura. Por intersubjetividade entende-se uma nova reunião de coletivos, humanos e não humanos, partindo do processo de transformação de que são sujeitos. Envolver-se, enredar-se, relacionar-se são as palavras de (des)ordem aqui.

> Ao anoitecer, Melissa estava sozinha. Um dos pés pendia para fora do ninho, e de vez em quando os dedos se mexiam. Fiquei ali, sentada no chão da floresta, embaixo da fêmea agonizante. Ocasionalmente eu falava. Não sei se ela sabia que eu estava lá, ou, se soubesse, se isso faria alguma diferença. Mas queria estar com ela enquanto a noite caía. Não queria que ela ficasse completamente sozinha. Enquanto eu estava lá sentada, um rápido crepúsculo tropical deu lugar à escuridão. As estrelas cresceram em número e piscaram com um brilho cada vez maior através do dossel da floresta. Houve um chamado distante, bem do outro lado do vale, mas Melissa estava silenciosa. Nunca mais eu ouviria seu característico chamado rouco. Nunca mais andaria com ela, de um ponto de comida para outro, esperando, em união com a vida da floresta, enquanto ela descansava, ou fazia festas em uma de suas crias. De repente, as estrelas ficaram embaçadas e chorei pelo passamento de uma velha amiga (Goodall, 1991:183).

Intersubjetividade difere, portanto, daquilo que chamamos projeção por não referir-se à simples antropomorfização do animal ou à zoomorfização do humano – práticas comuns às ditas ontologias naturalista e analogista (Descola, 2005) – mas por tratar-se de um discurso em construção dialógica. Por outro lado, não constitui evidência de uma negação à própria ontologia naturalista na qualestá ubicada. A intersubjetividade aparece como um *curto-circuito* que, antes de invalidar todo o sistema, atesta a sua existência por meio de manifestações anímicas fulgazes, rupturas, reflexividades e *contradicções*.

A invasão dos mundos

Um tema recorrente nas narrativas de primatólogos em campo trata das reais condições em que a pesquisa foi empreendida. Ali são apresentadas as

dificuldades atribuídas, muitas vezes, ao relevo e à vegetação própria daquela região geográfica, mas também às características comportamentais do grupo que nortearam a instrumentalização das pesquisas e os hábitos dos primatólogos. Essa parte do relato descritivo assume muitas vezes um tom de justificativa para o que não foi possível fazer e de rejúbilo pelas peripécias de um ser humano fora de seu mundo.

É justamente esta a impressão que o pesquisador tenta transmitir aos seus leitores: uma sensação de deslocamento. Naquele instante, o primatólogo abandona o mundo dos humanos e adentra o dos não humanos. Sua experiência inicial, marcada por agruras, torna-se produtiva a partir do momento em que esses eventos abrem portas para uma nova percepção acerca de sua relação com o outro e sobre o contexto em que ela está inserida. No caso de Stanford, a relativização das diferentes formas de locomover-se e suas diversas adaptações ao ambiente é importante para o argumento do autor, sustentando uma visão não linear do processo que levou os humanos a adotarem a marcha bipedal. Sua experiência na Tanzânia forneceu-lhe a consciência prática de que o modelo de caminhar sobre as juntas, característico dos chimpanzés, é tão bem adaptado e *evoluído* quanto o andar sobre duas pernas utilizado pelos seres humanos. Sua narrativa oferece bases para ilustrar o processo de aprendizagem ao qual o pesquisador é submetido em campo.

> O calor é escaldante. A grama dourada exala um odor de queimado, as folhas das palmeiras pendem inertes, e estou preso em um engarrafamento. Encontro-me numa estradinha de terra estreita que serpenteia pela encosta dos morros relvados da Tanzânia. O tráfego é um grupo de chimpanzés atrás de comida que forma uma fila à minha frente, acotovelando-se em direção às árvores frutíferas que nascem nos platôs acima de nós. O morro é tão íngreme que, escalando-o atrás do último chimpanzé da fila, meu rosto está no mesmo nível do seu traseiro. Estamos chegando ao cume e, ofegante, só me resta pedir a Deus que eles parem para descansar. Sei que irei perdê-los, se eles continuarem a subir ou resolverem tomar uma trilha difícil para o topo. Para meu alívio, alcanço o cume e encontro os chimpanzés se regalando em um viçoso pé de *Uapaca* – fruta que cresce apenas nos platôs bem altos, o que exige uma longa escalada tanto dos macacos quanto dos pesquisadores que os seguem. Essa é a rotina anual nos meses de agosto e setembro, ao fim de um longo período de estiagem, quando a *Uapaca* está madura. [...]
>
> Depois de uma hora de refeição, a essa altura já com meu fôlego recuperado, estou admirando a vista espetacular do borrão turquesa que é ao longe o Lago

> Tanganica, os chimpanzés se põem, novamente em marcha. Eles rumam para o sul, ignorando as trilhas abertas pelos humanos e optando pela mata densa através da qual graciosamente avançam, usando a parte dianteira do corpo. Só me resta abrir caminho entre arbustos espinhosos que parecem me agarrar enquanto deixam passar, intocados, os macacos.
>
> É meio-dia e já andamos cerca de três quilômetros. Ao que parece, hoje é dia de muita caminhada para os chimpanzés, o que é desalentador para os pesquisadores que tentam acompanhá-los. Eles caminham sobre as juntas, mais ou menos no mesmo ritmo em que vou andando na retaguarda. A diferença é que eles não diminuem o passo nas subidas penosamente íngremes, enquanto eu, praticamente, me arrasto. Outra diferença é que, após um ou dois dias de jornadas longas, como a de hoje, eles costumam passar igual período viajando pouco. Eles tiram uma folga junto a uma árvore frutífera, ao invés de despender energia tentando encontrar a seguinte. Atribuo isso ao problema de caminhar sobre as juntas, quilômetro após quilômetro. Mas a desvantagem da minha postura ereta é ser alto demais para me esgueirar com facilidade por entre os espinhos (Stanford, 2004:37-9).

A mesma lógica de estranhamento e inadequação é apontada na descrição feita por um jornalista que acompanhara a rotina de primatólogos e muriquis em Caratinga:

> O Brasileiro Cordial: [...] A irresistível metáfora do bom selvagem nos empurra para dentro da floresta, apesar do céu de chumbo e do calor de estufa. Encontrar um bicho na mata porém não é apenas uma empreitada difícil. É principalmente a aceitação de uma outra estética e uma ética. Muito diferente de vê-lo no cativeiro, disponível, servil, quase ornamental, num ambiente ordenado e marcado pela supremacia da civilização. No seu habitat nós somos o refém; é ele quem nos olha de cima, ainda mais quando se trata de arborícolas. A hegemonia da natureza se impõe não apenas pelo hipnotismo de árvores seculares, mas em especial por aquilo que se encontra sob elas: uma carrasqueira formada por subbosques de ramos e bambus, troncos caídos e cipós espinhentos que demonstram preferência religiosa pela altura das canelas urbanas. Grotas deslizantes de dezenas de metros – forradas com camadas de samambaias e xaxins onde afundamos até o joelho – desafiam o corpo a manter a postura ereta em humilhantes contorções. Por fim, mosquitos. Muitos. Esgotam qualquer resistência e tornam nossos gestos tão lentos como

> pás de um ventilador de filme mexicano. Está tudo pronto para o nocaute da civilização pela natureza: o primata urbano apela inutilmente pelo passado silvestre de suas pernas e pulmões, mas eles não respondem. Estamos na Mata Atlântica. Os muriquis encontram-se mais adiante (estão sempre mais adiante). No alto de uma enorme figueira que sai de um fundo de grota, e ainda assim consegue romper o dossel da mata, vários metros acima, lá estão eles: embolados, abraçados, unidos, fraternais. O contraste da cena com a tônica coercitiva do repertório civilizado chega a ser desconcertante. Nós acusamos o golpe duplo, físico e moral, e caímos de cansaço [...] (Globo Rural, ano 13, n.149, março/1998).

Outra forma de expor esse movimento de aprendizado constante, característico das relações entre pesquisador e objeto, é explicitá-lo em seu caráter pedagógico. Independente do que esta experiência de contato transespecífico possacontribuir com a questão central proposta pelo cientista, a experiência intersubjetiva traz em si a transposição de um mundo humano para um mundo animal, e isso se dá na readaptação de sua própria percepção.[3]

> Misturei-me a esses animais na pele de pesquisadora científica e, de fato, a maior parte das minhas atividades quando "em campo" destinava-se a obter informações objetivas, comunicáveis, sobre a vida dos animais. Acabei descobrindo que fazer boa ciência consistia principalmente em passar todos os momentos possíveis com os animais, observando-os com absoluta concentração, e documentando a miríade de aspectos de seu comportamento. Dessa forma, aprendi muita coisa que posso relatar com toda a confiança como descobertas científicas. Mas se um componente do meu ser estava envolvido na investigação científica, uma outra parte de mim, por necessidade, estava absorvida no desafio físico de funcionar em uma paisagem desconhecida, desprovida da companhia de outros humanos ou de qualquer objeto criado pelo homem, a não ser as coisas que eu levava nas costas. Quando comecei a trabalhar com babuínos, meu maior problema foi aprender a acompanhá-los, permanecendo alerta contra cobras venenosas, búfalos irascíveis, abelhas agressivas e buracos bons para quebrar a perna. Felizmente esses desafios foram ficando mais fáceis com o correr do tempo, principalmente porque eu viajava na companhia de guias peritos: os babuínos são capazes de perceber um predador a quilômetros de distância e parecem dotados de um sexto sentido para a proximidade de cobras. Ao me abandonar a seu conhecimento imensamente superior, comecei, como humilde discípula, a aprender com meus

> mestres como ser um antropoide africano.[...]Quando comecei a dominar esse desafio, me vi diante de outro igualmente exigente: compreender e me comportar de acordo com um sistema de etiqueta babuína, de uma sutileza e de uma bizarria de deixar pasma uma Emily Post. Vi-me forçada a essa tarefa pelo fato de os babuínos resistirem às minhas débeis mas sinceras tentativas de convencê-los de que eu era nada mais que um observador isento, um objeto neutro que podiam ignorar. Desde o começo eles discordaram disso, insistindo que eu era, como eles, um sujeito social vulnerável às demandas e recompensas do relacionamento. Como estava no mundo deles, eles determinaram as regras do jogo, e fui assim compelida a explorar o terreno desconhecido da intersubjetividade humano-babuíno. Por meio de tentativas e embaraçosos erros, fui aos poucos dominando pelo menos os rudimentos do comportamento babuíno adequado. Muito aprendi pela observação, mas as lições mais profundas vieram quando me vi participando do ser de um babuíno porque outros babuínos me tratavam como um deles (Smuts, 2002:130-2).

A relação entre primatólogos e primatas passa a ser em si o foco de um tipo de abordagem intersubjetiva. Como se não bastasse apenas observar, há situações em que a demanda é relacionar-se. Diante desta nova exigência, a postura cientificista pautada no distanciamento entre sujeito e objeto parece não mais dar conta de toda a realidade."All of these things – how to walk through the forest with minimal noise, how to hear the sounds I didn't yet know – were unfamiliar skills that none of my careful reading or prior years of study had prepared me for" (Strier, 1992:25).

De acordo com os relatos de Smuts e Strier, a proposta de fazer "boa ciência" aparece agora associada à disposição do pesquisador em aprender com seu sujeito-objeto tudo aquilo que seus anos prévios de treinamento não lhe haviam fornecido. O condicionante é a capacidade do pesquisador de se mimetizar no contexto intersubjetivo, e não apenas camuflar-se na paisagem contando não ser percebido por seus interlocutores não humanos.

> Foi nessa época, em que eu passava horas no campo sem muita preocupação de coletar dados, que me aproximei mais do que nunca dos chimpanzés. Pois estava com eles não para observar, para entender, mas simplesmente porque precisava de sua companhia, uma companhia despida de exigências e de piedade. E, à medida que meu espírito foi sarando, também fui me tornando cada vez mais consciente de uma nova empatia intuitiva com os chimpanzés,

> com esses nossos parentes vivos mais próximos. Desde então, sinto-me mais afinada com o mundo natural, com os ciclos incessantes da natureza, com a interdependência de todas as coisas vivas na floresta (Goodall, 1991:252).

Sem abdicar do pressuposto básico de observar e analisar cientificamente, preservando os princípios já destacados de não interação com os muriquis, Strier encontra em Goodall um ponto de interseção em suas trajetórias: a sensação compartilhada de pouco a poucofazer parte de um mundo que originalmente não era o delas."For the first time, the desire to really know this forest began to take hold in my mind: to live here, to walk through it daily, to become a part of it"(Strier, 1992:26).

E, consequentemente, permitir-se incorporar experiências que também não lhes pertenciam:"Although I had seen my first muriquis for less than a minute, their vocalizations, locomotion, and smell were already imprinted in my mind"(Strier, 1992:26).

Entretanto, no seu retorno ao *mundo dos humanos*, o primatólogo pleno em vivência desta alteridade envolve-se em situações de inversão estranhamente familiares aos primeiros dias no campo. É neste sentido que Strier (1992:42) comenta:

> [...] Arriving in Belo Horizonte at 6:00 am the following morning, I walked the 3 kilometers to the Consulate. It was strange being in a city again. I kept forgetting to watch for traffic when I crossed the streets, but the sudden movement of any debris swept up in a gust of wind on the ground triggered an adrenalin rush as I automatically stopped to make sure it wasn't a snake. My eyes burned, unaccustomed to the automobile exhaust, and my ears hurt from the sharp city noises.

A dupla percepção

A relação entre primatólogo e primata torna-se imediata e imperiosa, como aparece neste relato de Goodall a propósito da compreensão mútua entre distintas espécies de primatas – incluindo humanos – na floresta.

> Certo dia, quando eu seguia Fifi e sua família pela floresta, ouvimos os gritos altos e insistentes de alarme dos babuínos do bando do Acampamento, do outro lado do vale: "Uááá-huuu! Uááá-huu! Uááá-huu!"[...] Avistaram-se os primeiros babuínos, empoleirados em galhos baixos, e olhando para o chão da floresta. Volta e meia um deles começava uma nova série de "Uááá-huuu!

> Uááá-huu! Uááá-huu!". Os chimpanzés – e já eram agora uns oito – subiram nas árvores e também ficaram olhando para baixo, através da folhagem. O que havia ali? Senti-me decididamente inquieta, até localizar uma árvore em que pudesse subir também, caso surgisse a necessidade (Goodall,1991:140-1).

O aviso dado referia-se à presença de uma cobra píton, uma ameaça em potencial tanto para humanos quanto para não humanos. Esta anedota nos leva a alguns questionamentos. Além da compreensão mútua – ou, para os mais audaciosos, comunicação – entre humanos e não humanos, há pelo menos uma inegável dimensão perceptiva entre eles, tema que vem sendo explorado por Despret (2004, 2002) em oposição à ideia de que os animais se dispõem como meros receptáculos da ação humana. Não se trata aqui de pensar em como os macacos veem o mundo (Cheney & Seyfarth, 1992), adentrando toda a tradição dos estudos cognitivos em primatas – incluindo a chamada "teoria da mente" (Chauvin, 2000) – mas, ao contrário, de pensar emcomo eles percebem seus acompanhantes humanos, em especial este grupo genericamente denominado primatólogos. Como fazer isso senão a partir dos agentes envolvidos nessa relação? Considerando que os primatólogos legitimam-se ao transitar e mediar estes dois mundos – o dos humanos e o dos não humanos – é importante nos atermos mais uma vez ao seu discurso, às suas narrativas:

> Como, na verdade, eles *realmente* me percebem? A mim e aos outros humanos que viemos observá-los e nos dividimos na documentação de sua história? Hoje em dia, acredito, somos aceitos como fazendo parte. No esquema das coisas para os chimpanzés, os outros chimpanzés são figuras mais importantes, particularmente os parentes a amigos próximos – e o macho alfa do momento. Animais como macacos, porcos do mato, e assim por diante, também são importantes como fontes de alimento. Os babuínos, frequentemente ignorados, também são encarados como concorrentes em potencial de recursos preciosos, exceto os jovens babuínos, que são encarados pelos jovens chimpanzés como possíveis companheiros de brincadeiras. E os humanos em Gombe são encarados simplesmente como uma outra espécie animal, como um componente natural do meio ambiente dos chimpanzés. Seres não ameaçadores, ocasionais fornecedores de bananas. Às vezes irritantes, uma vez que tendem a fazer barulho no meio da vegetação, mas na maior parte do tempo benignos e inofensivos.
>
> É claro, os chimpanzés nos reconhecem como indivíduos. Muitos deles ficam

> mais descontraídos quando sou eu que estou com eles do que na presença de outros observadores humanos. E isso, acredito, deve-se ao fato de eu invariavelmente os seguir totalmente sozinha e também porque fico sempre quieta ao fundo, intrometendo-me o menos possível, muitas vezes deixando de lado oportunidades de coletar dados adicionais, ou de tirar uma foto de algum comportamento em particular, se isso significa perturbar ou irritar os chimpanzés com quem estou (Goodall, 1991:249-50).

Se, por um lado, situamos a percepção de dois mundos, dois corpos, duas naturezas, por outro, falamos em uma só cultura. Uma cultura *da* relação e *em* relação. Nesta cultura narrativa e intersubjetiva situamos a possibilidade de diálogo entre humanos e não humanos e tornamos viável falar em termos de (re)conhecimento interespecífico. Afinal, para os primatas, os primatólogos parecem ser nada mais do que um *outro*: às vezes, o *outro* a ser dominado (como no caso das narrativas citadas abaixo), em outras, o *outro* a ser solicitado (na requisição de bananas, no caso de Goodall, ou mesmo de interação, no caso de Strier), ou ainda o *outro* que não deve ser evitado (pressuposto fundamental para a execução do trabalho de observação científica, e que o distingue de outros *outros,* como fazendeiros e caçadores). Embora de maneira crescente se fale em *culturas primatas,*dificilmente encontraríamos defensores da hipótese de que a diversidade de percepções dos primatas acerca de seu mundo, incluindo suas categorizações, está diretamente ligada à sua diversidade cultural.

Parece-me mais plausível procurar respostas em uma cultura compartilhada por esses coletivos, nos quaismutuamente é possível perceber a distinção de corpos, de naturezas, de tipos, de categorias. Nesse sentido, quando os primatas diferem ou aproximam fazendeiros de primatólogos (ou de babuínos, ou macacos-prego etc.), o fazem em termos de suas naturezas distintas. Tal qual propõe Lévi-Strauss para falar das "sociedades primitivas", estes coletivos também "não concebem que possa existir um fosso entre os diversos níveis de classificação", mas "os representam como etapas ou momentos de uma transição contínua" (1989:158). Fazem isso a partir deparâmetros instáveis e circunstanciais, pois essa distinção não é perene, mas cambiável de acordo com o tipo de relação estabelecida entre os termos, ou seja, de acordo com a cultura em discurso. Esta característica dos coletivos – distinguir multinaturalmente – só pode acontecer se estiverem unidos em uma relação cultural que transcenda distintos mundos. As narrativas citadas abaixo dão conta desse processo:

Lembro-me claramente de um incidente que ocorreu quando eu estava seguindo Fifi, Little Bee e suas famílias. De repente, Little Bee, olhando para o alto de uma ladeira íngreme, começou a lançar gritinhos. E lá, alguns metros acima de nós, vi Frodo que acabava de começar uma exibição das mais pavoneantes, o pelo eriçado, com uma pedra na mão. Atirou-a em nossa direção, mas ela caiu, sem atingir ninguém, entre Little Bee e eu. Não ficou claro se a vítima visada era Little Bee ou eu – Frodo sempre considerou que eu era apenas mais uma fêmea, a ser dominada junto com o resto (Goodall, 1991:128).

Foi durante esse período de sua vida que Goblin começou a me desafiar com frequência cada vez maior. Da infância em diante, Goblin, como Flint, sempre mostrou uma tendência para "empestear" os humanos. Quando tinha cerca de quatro anos, percebemos que ele ia se tornar um aborrecimento de verdade. Aproximava-se de mim, ou de uma das outras estudantes, e nos pegava pelos pulsos. E lá ficava, apertando cada vez mais, se tentássemos soltar o braço. Tomar notas tornava-se uma tarefa cada vez mais difícil quando ele estava por perto. [...]

Os chimpanzés são claramente capazes de diferenciar entre machos e fêmeas humanos. Mostram-se, em geral, bem mais respeitosos para com os homens, particularmente homens grandes e com vozes graves e ressonantes. Com as mulheres, eles tomam liberdades. E creio que Goblin achava seriamente que era necessário me dominar junto com as outras fêmeas de sua vida. O fato de eu pertencer a uma espécie diferente não parecia preocupá-lo. E assim passei uns poucos anos bastante penosos, sem nunca saber exatamente quando Goblin poderia investir do meio dos arbustos, correr atrás de mim e me dar um tapa ou até mesmo um chute nas costas. Houve ocasiões em que fiquei com manchas escuras no corpo. Esse comportamento irritante – e às vezes doloroso – abrandou-se após algum tempo. Nunca revidei e, assim, suponho que ele calculou que tinha me subjugado e já não valia mais a pena se preocupar comigo (Goodall, 1991:146).

Cosmologias alteríndias

Em *História de Lince*,Lévi-Strauss indica que “Do modo mais inesperado, é o diálogo com a ciência que torna o pensamento mítico novamente atual” (1993:11-2). A partir dessa ideia de articulação, passei a considerar possível levar às últimas consequências a recíproca de que, através da imersão nos modelos forjados para pensar cosmologias indígenas, possamos pensar também os processos e os mecanismos de construção cosmológica científica. Em busca de um denominador comum que relacionasse os etnólogos indígenas e os da ciência, proponho esta aproximação em que o discurso, as categorias ou as teorias nativas sejam traduzidos preservando sua lógica para falar sobre, diferir, pensar, e não apenas serem interpretados.

Diante da crítica feita por Latour e Woolgar (1997) à antropologia, rotulando-a como “Ciência da periferia”, pois “não sabe se voltar para o centro”, idealizamos como seria possível empreender uma antropologia simétrica nos moldes que estes autores reivindicavam para grupos não modernos. Romper com a tradição moderna da distinção entre *nós* e *eles* significaria antes de qualquer coisa em não pensarmos*um em função do outro*, mas sim relacioná-los *um em razão do outro*. Assim sendo, é inevitável reconhecer a pertinência de algumas reflexões caras à abordagem perspectivista para a antropologia. Lançaremos mão delas explorando e testando sua abrangência para refletirtambém sobre as cosmologias ocidentais.

Considerando a possibilidade de existir não apenas um, mas diversos perspectivismos, como propõe Sáez (2004), e aproximando-me daquele postulado por Viveiros de Castro (2002) e Stolze Lima (2005), para o qual o “mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002:347), pretendo situar a discussão em torno de contextos como a primatologia. Pautados na ideia de que os coletivos ameríndios definir-se-iam por uma coexistência multinaturalista, em evidente oposição ao modelo multiculturalista característico da lógica relativista ocidental, ambas as teorias nativas, de indígenas e de cientistas, poderiam se encontrar. Por multinaturalistas entendem-se sistemas que definem a cultura como forma do universal e a natureza como forma do particular (Viveiros de Castro, 2002). Ainda que a tendência arelacionar e dessubstancializar as categorias de natureza e cultura seja uma característica do pensamento ameríndio, acredito que em certos casos estas “configurações relacionais, perspectivas móveis, pontos de vista” possam ser observados também no âmbito das cosmologias científicas ocidentais. Não por analogia, como alerta Viveiros de Castro, mas por sua justaposição lógica.

Vejamos, inicialmente, como Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo ameríndio:

> [...]Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as "condições" não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse "ver como" refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Taussig, 1987:462-63) dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições.
>
> Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma "roupa") a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de "roupa" é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais – processo

> onipresente no "mundo altamente transformacional" (Rivière, 1994) proposto pelas culturas amazônicas (Viveiros de Castro, 2002:350-1).

Esta definição orientada para o caso amazônico parece-me interessante para pensar alguns pontos já abordados acerca da relação intersubjetiva entre primatólogos e primatas. A ideia de que os animais "veem como os humanos", mas nem sempre nos veem como humanos, é uma ferramenta útil para discutirmos a questão da percepção animal e do sociomorfismo na ciência. Como temos visto, as narrativas de Goodall demonstram, num interessante exercício de troca de perspectivas, que os chimpanzés têm a sua história, a sua própria mitologia e uma maneira única de percebê-la:

> No decorrer dos anos, fomos nos familiarizando cada vez mais com um número sempre crescente de chimpanzés, cada qual com sua própria personalidade, intensa e única. Que rico elenco de personagens, cada qual moldado pela complexa interação de herança genética e experiência, vida em família e época histórica em que nasceu. Pois o chimpanzé, como os humanos, têm sua história. [...]
>
> Tal como nas sociedades humanas, certos indivíduos desempenharam papéis-chave na configuração dos destinos de sua comunidade. Alguns dos machos adultos que demonstraram qualidades notáveis de liderança, tais como determinação, coragem ou inteligência, figurariam de forma preeminente em um livro de história dos chimpanzés: Goliath Braveheart, Mike of the Cans, Brutal Humphrey, Figan the Great, Goblin the Tempestuous. Haveria narrativas épicas de como lutaram pelo poder e venceram. [...]
>
> [...] Imaginem, se os chimpanzés pudessem falar, as histórias sensacionais que seriam contadas em torno do fogo a respeito da Guerra dos Quatro Anos contra os desertores de Kahama, a eliminação dos machos rebeldes que deram as costas a seus amigos de tanto tempo e tentaram seguir sozinhos.[...]
>
> O comportamento extravagante de Passion, assassina infame, e de sua filha Pom, seria analisado por toda a literatura criminal. E as mães ameaçariam assim os filhos levados: "Se você não se comportar, Passion vem te pegar".
>
> Teriam seus mitos também os chimpanzés. Prestariam honra aos antigos sábios, os primeiros que ensinaram a abrir a terra e fabricar ferramentas, para

> a captura de formigas e cupins, e a intimidar os inimigos com pedras e pedaços de pau. E os adolescentes aprenderiam a fazer oferendas propiciatórias ao grande deus Pã, divindade silvestre de todas as criaturas da mata, com impressionantes cerimônias nas cachoeiras, e danças de chuva bem no coração da floresta.
>
> E, é claro, haveria um mito a respeito da Macaca Branca que apareceu tão de repente no meio deles. Que a princípio foi recebida com medo e raiva, mas cuja chegada acabou levando ao fornecimento de bananas – um acontecimento mágico como uma queda de maná dos céus. David Greybeard também faria parte dessa lenda – o chimpanzé que não teve medo da Macaca Branca e apresentou-a ao mundo florestal de sua espécie (Goodall, 1991:248-9).

Entretanto, uma das condições para seguirmos nessa aproximação dá conta de algumas restrições intrínsecas à própriaideia perspectivista,que

> [...] raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ela parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros [...], bem como sobre as presas típicas dos humanos [...]. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa (Viveiros de Castro, 2002:353).

A meu ver, o reflexo dessa especificidade no caso ocidental não recairia sobre as relações que estabelecemos com nossos animais-alimento. Agir dessa forma seria ocorrer em um grave erro de projeção analógica entre termos. Creio que o equivalente simétrico à relação entre predador e presa nos grupos ameríndios poderia ser pensado no âmbito da relação estabelecida entre pesquisadores e sujeitos-objetos em nosso universo tecno-científico.

Mas o que poderíamos dizer da prevalência dos primatas em relação aos demais animais também passíveis de serem estudados e de se relacionarem com seus respectivos etólogos? Parece-me inegável a vinculação de nossa mitologia evolucionista com os primatas. Nossos parentes mais próximos evidenciam nossa origem comum, lembrando-nos de nossa animalidade compartilhada. Desde a antiga corruptela darwinista "o Homem descende do macaco" até as recentes descobertas no campo da genética aferindo 99,8% de semelhança entre o genoma humano e o do chimpanzé, os primatas não humanos despontam como animal totêmico de nossa cosmologia científica. Ao falar de um chimpanzé como o

mais humano dos não humanos – aproximando-nos enquanto espécies – revivemos a grande partilha ontológica entre natureza e cultura: éramos todos animais (na verdade ainda somos!) até nos tornarmos humanos. Logo, ao evocar nossa ancestralidade, ela só poderia estar marcada pelo vínculo com uma entidade natural. Esta é uma diferença crucial em relação aos modelos ameríndios em que a condição original comum entre humanos e animais é a humanidade (Viveiros de Castro, 2002). Porém, entre o clássico modelo animista e o padrão naturalista podem haver situações de articulação. É nesta zona de fronteira que mantenho o foco da minha análise.

Ao aproximarem humanos e não humanos por meio das narrativas intersubjetivas, os primatólogos não fazem menção a um denominador natural – como seria o caso das analogias fisicalistas ou mesmo das projeções morfológicas – mas esmeram-se em acentuar a possibilidade de estabelecer uma relação – esta sim, verdadeiramente homóloga para ambas as espécies. Embora se encontrem inseridos num sistema naturalista, eventualmente o *totem* natural é deslocado e propenso a evidenciar condições anímicas.

O duplo xamânico

Se, na perspectiva ameríndia, a ideologia de caçadores é também uma ideologia de xamãs (Viveiros de Castro, 2002:357), cabe dizer que aqui os cientistas compartilham lógica relacional próxima, porém relativamente distinta daquela marcada entre caçadores e caça. Enquanto o olhar do xamã vê em determinados animais a presença de uma "dupla personalidade", ou seja, veem animais que são pessoas – um "duplo humano" –em quenão se vê o corpo animal e sim a forma humana (Vilaça, 1992), por comparação podemos reler personagens representativos na história das relações entre primatólogos e primatas. Não seria este o caso da renomada primatóloga Dian Fossey e seus gorilas da montanha?

Assassinada misteriosamente durante seu trabalho de campo, em 1985 – supostamente por caçadores de gorilas – a primatóloga norte-americana ficou conhecida por ter cruzado as fronteiras delimitadoras das identidades de pesquisador e de seu objeto, respectivamente humano e não humano. Sua relação com os gorilas, documentada em fotografias e vídeos para a National Geographic Society, aportava subversivamente métodos de interação ativa com os animais que ao mesmo tempo a distanciavam dos padrões aceitos de cientificidade. Agindo dessamaneira, Fossey obteve valiosos dados sobre o comportamento e a ecologia dos gorilas, até então inacessíveis ao se preservarem métodos mais convencionais de pesquisa. De forma inconteste, o trabalho de Fossey foi extremamente importante para a reformulação pública da imagem desses animais,

que de "feras sanguinárias" passaram a ser conhecidos como "gigantes gentis".

Seu livro *Gorillas in the Mist* (Fossey, 1983), sobre sua experiência de campo, não apresenta grandes rupturas epistemológicas como as verificadas em obras de primatólogas como Goodall e Smuts. Pelo contrário, verifica-se um extremo cuidado com a demonstração dos procedimentos formais no tratamento dos dados coletados. E não deixa de ser intrigante o fato de que, mesmo agindo parcimoniosamente,ter sido acusada de se distanciar da objetivação científica por ter subjetivado sua relação com os animais. Suspeita-se que esta tendência em subjetivar seu objeto possatê-la condenado duplamente: em primeiro lugar, por ter perdido idealmente seu vínculo com as diretrizes da sociedade científica; em segundo lugar – e bem mais grave – por determinar sua morte a partir do momento em que ela teria abandonado o mundo dos humanos – do qual faziam parte pesquisadores e caçadores vivendo em conflito – para fazer parte do mundo dos não humanos.

As atitudes de Fossey deflagram consequências ainda mais complexas dentro de uma relação de *predação* existente entre humanos e não humanos. Se, em princípio, existia uma laçomaterializado de predação entre caçadores e gorilas, no qual, do ponto de vista dos gorilas, os caçadores seriam uma ameaça em potencial e, do ponto de vista dos caçadores, os gorilas seriam a presa, essa relação era diferente daquela estabelecida entre gorilas e pesquisadores. Já para Fossey, a mediação entre os mundos funcionava no sentido de que o vínculo estivesse pautado na habituação entre os termos, em queo reconhecimento se configurasse como não ameaça.

Por sua vez, o fato de situar-se em um mesmo mundo – o dos humanos – faz com que uma relação culturalmente antagônica, como a que existe entre pesquisadores e caçadores, não se manifeste como de predação. Tanto do ponto de vista de uns como de outros, ambos se veriam como sujeitos. Diante desse panorama, a atitude de Fossey pode ser entendida como uma ruptura com este sistema, o que resultou em uma tragédia.

Se, para os cientistas, a entrada de Fossey no mundo dos gorilas representou uma perda de objetividade na medida em que ela subjetivava o *outro* enquanto transformava-se em *sujeito outro* não humano, por outro lado, para os caçadores, acontecia o inverso. Pois, como observa Viveiros de Castro (2002), o que uns chamam de natureza pode bem ser a cultura dos outros. Abandonando seu estatuto humano, Fossey tornava-se objeto para os caçadores, possibilitando sua condição de presa. Ainda assim, é possívelinferir que a primatóloga não tenha incorporado em sua experiência o ponto de vista dos primatas a respeito dos caçadores (justamente aquilo que motivaria a sua fuga e evitação). Portanto, para

os cientistas, através da subjetivação, a primatóloga oferece sua morte social e, para os caçadores, por sua objetificação, é decretado seu destino fatal: a morte objetificada.

Discordo, no entanto, da ideia de que Fossey tenha descartado sua identidade de cientista testando sua alteridade ao lado dos gorilas. Esta afirmação encontra respaldo num tipo de naturalismo com o qual convivemos. Este acaba por alinhar-se com ideias de senso comum, para as quais um tipo de pesquisador como Fossey torna-se facilmente um personagem caricatural munido do dom especial de "falar com animais" e em quesuas narrativas facilmente são subsumidas a anedotas. Meu propósito é sustentar que ambas as posturas, objetiva e subjetiva, no contexto de produção científica – como tenho afirmado até aqui – não se comportam como polos antagônicos, mas são complementares.

O papel do cientista, resgatando a analogia sugerida por Viveiros de Castro (1999), é simétrico ao do xamã. Ambos "são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que leigos dificilmente podem fazer" (Viveiros de Castro, 2002:358). Primatólogos agem como mediadores. São seres múltiplos em suas relações, que transitam pelo mundo dos humanos e dos não humanos e, agindo desta forma, também estão sujeitos aos riscos inerentes a esta mediação.

Kohn (2002) chama a atenção, no caso dos Ávila Runa, do Equador, para a necessidade de estabelecer uma relação entre caçador e caça que anteceda o abate. Esta ideia pode ser simetrizada para pensar o posicionamento de pesquisadores e seus objetos no contexto de observação científica. Se o princípio da predação for também útil para refletirmos sobre outras relações e partindo do pressuposto de que não se preda um igual, quais seriam as conseqüências para nossos mediadores? Entre os não humanos as retaliações são claras, como fica exposto no relato de Goodall acerca da perda do estatuto de *igual*:

> Os chimpanzés também demonstram um comportamento diferenciado para com membros do grupo e de fora do grupo. Possuem um forte sentido de identidade grupal e sabem claramente quem "pertence" e quem não "pertence": membros que não são da comunidade podem ser atacados de forma tão feroz que morrem dos ferimentos. E isto não é um simples "medo de estranhos" – membros da comunidade de Kahama eram familiares aos agressores de Kasakela, e mesmo assim foram brutalmente atacados. Ao se separarem, foi como se tivessem declinado de seu "direito" de serem tratados como membros do grupo. Mais ainda, alguns padrões de ataque dirigidos contra indivíduos fora do grupo nunca foram observados durante lutas entre membros da mesma

> comunidade – a torção de membros, arrancamento de pedaços de pele, a ingestão de sangue. As vítimas, portanto, para todos os fins, foram "deschimpanzeizadas", uma vez que esses padrões só costumam ser observados quando um chimpanzé está tentando matar um presa animal adulta – um animal de uma outra espécie (Goodall, 1991:218).

O exemplo da interafecção de Fossey demonstra o risco e a vantagem de se viver esta troca de perspectivas em seu limite, trazendo o *outro* em si próprio. Ao se tornar indiferenciável, torna-se passível de ser predado pelos que mantêm estáveis seus marcadores de diferença. Em contrapartida, a observação científica pressupõe um acordo tácito entre humanos e não humanos. É esse acordo, construído mediante regimes de aproximação, que possibilita o estabelecimento de uma relação entre pesquisador e pesquisado.

Por fim, chego ao último item que gostaria de destacar nessa relação entre pesquisador e seus sujeitos-objetos, e que chamarei de *predação científica*. Se o cientista atua mediando dois mundos, e encontra-se envolvido em uma relação em que apropriar-se do outro é determinante, é preciso entender igualmente o processo de transformação do sujeito-primata em objeto-primatae, para tanto,analisar como se dá a transformação do primata em objeto científico. Sugiro que a sequência purificadora, que transforma ideias em sujeitos, sujeitos em objetos, passando por formas híbridas, como sujeitos-objetos, sujeitos ideais e objetos ideais, esteja originalmente ligada à lógica de um tipo de predação. Esse processo de aglutinação, pois em certo sentido conhecer o outro significa apoderar-se dele, da mesma forma que na predação, pressupõe o estabelecimento de níveis seguros de alteridade como condição. Para ser bem sucedido, é importante que a relação de *reconhecimento* original se transforme em uma relação de *conhecimento,* propiciando uma espécie de transubstanciação do primata estudado. Isso indicatodo ocuidado com a transformação do sujeito em objeto – siglas, números, planilhas, gráficos etc (Sá, 2009). Até aqui concluímos que purificar é uma das maneiras de predar, assim como diferir é um ato de purificar.

Obviamente, uma das limitações desse *perspectivismo animal* diz respeito à impossibilidade de se afirmar que os próprios macacos distinguem natureza de cultura, o que redunda em uma questão verdadeiramente solipsista que poderia ser descartada se mantivéssemos como propósito avaliar a relação entre humanos e não humanos de forma a não polarizá-los, mas incluindo-os em um só coletivo. Uma saída estratégica e esquiva, mas de pouca serventia se entendida como mera retórica. Em nosso caso, entende-se cultura não apenas no sentido reificado do termo, como tradição humana, mas como produção discursiva intersubjetiva

que envolve humanos e não humanos. Sendo assim, cultura, para esse coletivo de primatólogos e primatas, é a relação na qual costumam classificar *naturalmente* seus mundos.

O segundo problema em sustentarmos esse modo de perspectivismo orientado para um contexto moderno/naturalista reside na dificuldade de se determinar qual seria o ponto de vista de um determinado animal, uma vez que estamos operando em uma ontologia distinta daquela em que se situam as etnografias clássicas amazônicas. Nosso desafio agora seria pensar essa abordagem perspectivista no âmago de uma ontologia naturalista, ou ainda, pensar na existência de uma hipótese multinaturalista no cerne de um sistema multicultural. Descola (2005), ao apontar quatro grandes modos de "objetivação da natureza", define o totemismo no quala distinção entre as espécies naturais dispõe a organização interna da sociedade e conceitua as descontinuidades entre os grupos sociais. O animismo preza pela utilização de categorias elementares da prática social para pensar as relações dos humanos com os seres naturais (Descola, 1992).

O caso do analogismo, por sua vez, não requer nenhuma relação direta entre humanos e não humanos, mas implica que há entre eles uma similitude de efeitos. Por fim, o naturalismo, característico do contexto ocidental, pressupõe a existência da dualidade natureza e cultura, sendo a primeira compartilhada univocamente entre todos os seres humanos e não humanos, e a segunda, plural e particularizada (Descola, 2005). Ainda que preponderantes em certos espaços e tempos, esses modos não devem ser pensados como hegemônicos, pois cada um tolera a existência discreta dos outros três desde que essas manifestações não questionem a função instituinte do modo predominante. Descola observa ainda que, com o constante trânsito de ideias, pessoas e valores, é possível que o panorama hegemônico seja alterado de um modo preponderante para uma mescla em proporções mais equilibradas.

Detivemos-nos aqui apenas nos modelos animista (já que o perspectivismo é sugerido por Descola [2005] como uma de suas variações) e naturalista, relativo à nossa própria ontologia científica. Unidos no interesse, os polos natureza e cultura, animismo e naturalismo opõem-se cosmologicamente através de seus mitos de origem: no perspectivismo, a condição comum entre humanos e animais é a humanidade, em contraste, no naturalismo, esta condição compartilhada é a animalidade (Viveiros de Castro, 2002).

Apesar de compartilharem a mesma bipartição cosmológica entre natureza e cultura, não há por que pensar que os primatólogos sejam menos naturalistas do que a própria ciência que praticam. Não tenho a intenção de tratar os primatólogos como animistas, nem mesmo em afirmar que alguns deles o são.

Meu propósito foi sugerir que em determinadas circunstâncias, a partir decertos pontos de vista, e em algumas situações, a relação entre primatólogos e primatas oferece a possibilidade de configurar-se animicamente. Trata-se, segundo minha compreensão, de um tipo de *curto-circuito* animista dentro de um sistema bem mais amplo que funciona segundo uma lógica naturalista. Sob esse aspecto, a própria existência de múltiplas naturezas num regime naturalista só pode ocorrer se este, teoricamente, estiver em perspectiva. Antes de conceber os diferentes sistemas ontológicos como formas estanques e separadas, há que se olhar para esses atalhos que articulam os diversos mundos que nos rodeiam.

Recebido em 05/11/2012
Aceito em 12/11/2012

Guilherme José da Silva e Sá é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre e doutor em Antropologia Social pelo PPGAS / Museu Nacional -UFRJ. É professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde coordena o Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica. É sócio fundador da ESOCITE-BR. Atua na área de Antropologia da Ciência e Tecnologia, relações entre naturezas e culturas e humanos e não humanos, e Antropologia de Experiências Extraordinárias.

Notas

1. Em alguns casos concebe-se subjetividade como um eufemismo, a título daquilo que não se pode explicar objetivamente. É comum usar-se este recurso como atenuante para eventuais desvios na regra e situações fora do padrão.

2. Para uma discussão em torno da descrição e da perceção do infanticídio a partir da primatologia, ver Rees (2009).

3. O fato de se tratar de uma fêmea também contou a favor de seu resgate, já que, em sentido prático, perder uma reprodutora em potencial entre os muriquis seria mais grave que perder um indivíduo macho.

4. Para reflexão sobre mundos animais, ver Agamben (2002) e von Uexkül (1957).

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. 2004. *The Open – Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.

CHAUVIN, Rémy. 2000. *O Homem, o Símio e a Ave*. Lisboa: Instituto Piaget.

CHENEY, Dorothy L. & SEYFARTH, Robert M. 1992.*How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press.

DAWKINS, Richard. 1979. *O Gene Egoísta*. São Paulo: Ed. Itatiaia.

DESCOLA, Philippe. 1992. "Societies of Nature and the Nature of Society". In: Adam Kuper (ed.).*Conceptualizing Society*. London & New York: Routledge.

_____. 2005. *Par-de là Nature et Culture*. Paris: ÉditionsGallimard.

DESPRET, Vinciane.2002.*Quand le loup habitera avec l'agneau*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

_____. 2004. *Hans, le cheval qui savait compter*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

ESTADO DE MINAS, edição de 03 de janeiro de 1993.

FOSSEY, Diane. 1983. *Gorillas in the Mist*. Boston: Houghton Mifflin Company.

GLOBO RURAL, ano 13, n. 149, mar. 1998.

GOODALL, Jane. 1991. *Uma Janela para a Vida: 30 anos com os Chimpanzés da Tanzânia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

HARAWAY, Donna. 1989. *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

INGOLD, Tim. 1993. "The Art of Translation in a Continuous World". In: Gisli Pálsson (ed.). *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford/ Providence: Berg.

KOHN, Eduardo. O. 2002. *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Tese de Doutorado, University of Wisconsin-Madison.

LATOUR, Bruno. 2000. "A Well-Articulated Primatology: Reflections of a Fellow-Traveller". In: Shirley Strum & Linda Fedigan (eds.). *Primate Encounters: Models of Science, Gender, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 2001. *A Esperança de Pandora: Ensaios sobre a Realidade dos Estudos Científicos*. Bauru: EDUSC.

_____ & WOOLGAR, Steve. 1997. *A Vida de Laboratório: A Produção dos Fatos Científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus Editora.

_____. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

MORRIS, Desmond. 1967. *O Macaco Nu*. Rio de Janeiro: Record.

_____. 1971. *A Biologia da Arte: Um Estudo Comparativo da "Arte" dos Grandes Símios com a Arte Humana*. Vila da Maia: Publicações Europa-América.

_____. 1990. *O Contrato Animal*. Rio de Janeiro: Record.

REES, Amanda. 2009. *The Infanticide Controversy: Primatology and the art of field science*. Chicago: The University of Chicago Press.

SÁ, Guilherme J.S. 2009. "Estar Ciente e Fazer Ciência: Sobre Encontros e Transformações". *Campos* (UFPR), n. 10 (1): 29-44.

SÁEZ, Oscar C. 2004. "Moinhos de Vento e Varas de Queixadas. O Perspectivismo e a Economia do Pensamento". *Mana*, 10 (2): 227-56.

SMUTS, Barbara. 2002. "Reflexões". In: John M. Coetzee. *A Vida dos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras.

STANFORD, Craig B. 2004. *Como nos Tornamos Humanos: Um Estudo da Evolução da Espécie Humana.* Rio de Janeiro: Elsevier.

STOLZE LIMA, Tania. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

STRIER, Karen B. 1992. *Faces in the Forest: The Endangered Muriqui Monkeys of Brazil*. New York: Oxford University Press.

STRUM, Shirley. 1990. *Presque Humain: Voyage chez les Babouins*. Paris: Editions Eshel.

VILAÇA, Aparecida M. 1992. *Comendo como Gente*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1999. "Entrevista". *Sexta-feira* [corpo]. São Paulo: Editora Hedral. p.112-29.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Von UEXKUL, Jakob. 1957 [1934]. "A stroll into the worlds of animals and man". In: C.H. Schiller & K.S. Lashley. *Instinctive Behavior. The Development of a modern concept*. New York: Internacional Universities Press, INC. P 05-08

WILSON, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1981. *Da Natureza Humana*. São Paulo: EDUSP.

Resumo

Este artigo aborda um fenômeno bastante específico da relação entre etólogos e animais: a intersubjetividade. As histórias aqui apresentadas são egressas de bibliografia produzida por primatólogos. Este tipo de literatura expõe de forma memorial as relações estabelecidas entre primatólogos, durante o trabalho de campo, e seus objetos-sujeitos primatas. Explorando o conceito de intersubjetividade entre diferentes espécies (humanos e não humanos),pretende-se chamar a atenção para elementos de afecção, transformação e inadequação que compõem essas narrativas.

Palavras-chave: Intersubjetividade, primatólogos, humanos e não humanos, antropologia da ciência

Abstract

This article addresses a very specific phenomenon of the relationship between animals and ethologists: intersubjectivity. The stories presented here are derived from a specifictype of literature produced by primatologists that exposes the relationship between primatologists, during their fieldwork, and its objects-subjects primates. Exploring the concept of intersubjectivity between different species (human and non-human) is intended to draw attention to elements of affection, transformation and inadequacy that make up these stories.

Keywords: Intersujectivity, primatologists, humans and non-humans, anthropology of science